

## Justus Lipsius の『恒心論』とストア主義思想

羽賀, 賢二

九州大学大学院言語文化研究院言語環境学部門 : 教授 : 言語情報学講座

<https://doi.org/10.15017/19184>

---

出版情報 : 言語文化論究. 26, pp.85-105, 2011-02-07. 九州大学大学院言語文化研究院  
バージョン :  
権利関係 :

## Justus Lipsius の『恒心論』とストア主義思想

羽 賀 賢 二

論者は、拙論「1590年のパリ包囲戦と Guillaume Du Vair の『恒心論』——新ストア主義をめぐって——」（九州大学言語文化研究院『言語文化論究』No.25）において、Du Vair のこの著作に直接影響を与えた作品として、Justus Lipsius（1547–1606）の『恒心論 2巻 *De Constantia Libri Duo*』を挙げたが、紙幅の都合上、詳しく論じ得なかった。この小論は、Lipsius の『恒心論』を分析し、特にその中におけるストア主義思想について考察するものである。

### [Justus Lipsius の略歴]<sup>(註1)</sup>

Justus Lipsius (Joest Lips, フランス語表記 Juste Lipse) は1547年10月18日<sup>(註2)</sup>、Leuven (仏語 Louvain) 近郷の Overysse (Isque) の地方小貴族の家系に生れた。祖父 Martin Lipse はエラスムスの友人であった。

6歳で Bruxelles の学校に入り、13歳でケルンのイエズス会の学院に送られてギリシア語を学び、16歳で Louvain 大学に入り法学を修めた。19歳の時に孤児となり、ラテン語秘書として、Granvelle 枢機卿に随行してローマに赴き (1567–69年)、図書館や学者を歴訪するかたわら、タキトゥス研究に着手した。最初の学問的業績である *Variae lectiones* を1567年に出版する。

1572年、Lipsius がウィーン滞在中に、内戦下の祖国<sup>(註3)</sup>で財産がスペイン軍に略奪された。家産を失った Lipsius は Iena 大学 (ルター派) に職を求める<sup>(註4)</sup>。同年、24歳で Iena 大学の歴史学・雄弁学教授となる。

1574年、Iena 大学を辞し、Köln に移り、ここで Tacitus 校訂版を出版する。

1576年、Leuven 大学 (カトリック) に復帰し、法曹資格 (法学博士) を取得する。

1578年、Leuven 市は神聖ローマ皇帝軍に占領され、Lipsius は再び家産を略奪された。

1579年、Leiden (Leyde) 大学 (カルヴァン派) に歴史学教授として移籍する。Leiden では学生、市当局、大学当局者に高く評価され<sup>(註5)</sup>、数回にわたり学長 Recteur を勤める。

1584年、『恒心論 2巻』*De Constantia Libri Duo* 出版、これは版を重ね、翻訳も多数出ることになる。

1589年、『政治論 6 卷』 *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex* を出版する。

1591年、Leiden を離れ、Liège に滞在し、Leuven 大学へ復帰を図る。

1592年、Leuven 大学に歴史学・ラテン文学教授として復帰し、ラテン語を教える傍ら、ストア主義者の著作を紹介、出版した。1604年、『ストア哲学入門』 *Manuductio ad Stoicorum philosophiam*、1605年、『ストア派自然学』 *Physiologia Stoicorum* を出版。

1605年、校訂版『セネカ哲学著作集』<sup>(注6)</sup> を出版。

1606年 3月25日 (23日説もあり)、Leuven に没す。<sup>(注7)</sup>

## 【『恒心論』とその反響】

上記の如く、Lipsius の『恒心論 2 卷』（献辞、序文および本文 2 卷より構成される）は1584年に Antwerpen (Anvers) で出版された。初版の正式題名は『恒心論 2 卷、とりわけ社会的厄災における慰めを含む』 *De constaitia libri duo, Qui alloquium praecipue continent in publicis malis* である。

テキストとしては次のものを用いた。

- ① Lucien Du Bois, *Traité de La Constance*, Bruxelles et Leipzig, 1873<sup>(注8)</sup>
- ② *Justi Lipsi De Constantia, Libri Duo*, Amstelodami, 1652<sup>(注9)</sup>
- ③ Florian Neumann, *Justus Lipsius De Constantia*, Mainz, 1998<sup>(注10)</sup>
- ④ Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse – La restauration du stoïcisme*, Paris, 1994<sup>(注11)</sup>。

上記のテキスト中のラテン語原文に異同がある場合には論者の判断によった。なお、

- ⑤ *Justus Lipsius On Constancy, De Constantia translated by Sir John Stradling*, 1595を参照した。

### (1) 献辞

献辞は『恒心論』の出版された Antwerpen (Anvers) 市の参事会に当てたものである。通常の形式的な献辞とみなしてよく、内容的に特に注目すべき点はない。

### (2) 初版序文

「初版序文」で Lipsius はこの書物を書くに至った経緯を読者に説明し、予想される批判に予め答える。二種類の批判が予想されている。第一は、古典学者、文献学者である Lipsius が専門外の哲学を論じるのは越権行為であるというもの、第二は、ギリシア・ローマの哲学がすでに論じ尽くした問題を、二番煎じすることに何の意味があるのだという批判である。

第一の批判に対して Lipsius は答える。彼は子供の頃から哲学研究をやめたことはなかった。しかし彼がいう哲学とは如何に生きるかという切実な問題に答えてくれる実践哲学であり、いわゆる職業哲学者の「哲学のための哲学」ではないのだ。

哲学の研究は、既に子供の時から私にはとても気に入っていて、青年の熱気から過ちを犯すのではないか、手綱や馬銜で抑制すべきではないか、と見られていたほどでした。ケルンの私の教師たちはそれを知っていて、全ての哲学書と、私があらゆる種類の注釈者から苦勞して作ったノートや注釈を、力づくで私から奪い取ったほどでした。しかし私はその後もほとんど変わりませんでした。そして勉学の全過程を通じて、真っ直ぐな道筋ではなく紆余曲折はありましたが、知恵（哲学）という目的地に進んだのです。（初版序文）<sup>(註12)</sup>

これに関連して、いわゆる職業哲学者が辛辣に批判される。

私の採った道は、哲学をやる多くの者（彼らは機知の棘や問題の罨に不幸にも自分を見失った人たちです）が採る道（議論の細い糸で織ったり織り直したりすることに他なりません）とは違うものでした。彼らは言葉尻や瑣末な議論に拘泥し、常に哲学の入り口に留まっていて、その神域を見ることがないのです。彼らは哲学を気晴らしと考へ、救済とは考へません。そして人生で最も重要な道具を、どうでもよい戯事に変えているのです。彼らのうちで誰が生き方について尋ねているでしょう？ 誰が情念を緩和しているでしょう？ 誰が不安を終わらせ、希望を節度あるものにしてしているでしょう？ 彼らは、これらの主題は知恵（哲学）に属していると考えはしませんから、そんなことを考へる人たちは、何もしていないか、何か他のことをしているのだとみなすのです。ですから、彼らの人生や見解を見るならば、たとえ愚かな大衆の中でも、人生に関してこれ以上の軽蔑すべきもの、見解に関してこれ以上の愚かしいものはないと分るでしょう。（初版序文）<sup>(註13)</sup>

第二の批判に対して Lipsius は自負心を持って答える。なるほど過去の哲学者たちの方が優れていたことは間違いないとしても、彼らの扱わなかった問題があるのだ。それは「公的悪（社会的な厄災）への慰めをどのようにして、どこにもとめればよいか」という実践的な問題であり、自分が初めてこれを論じたのだと。Lipsius のこの書から数年後に公にされた Guillaume Du Vair の『恒心論』の「社会の厄災における *ès calamitez publiques*」という副題がこれを踏襲していることは言うまでもない。

古い書物の方が精緻で豊富だと人は言います。ある程度までそれは認めましょう。しかし全てがそうだとすることは、断固として否定します。もしも私が、セネカの後で、あるいはあの神の如きエピクテトスの後で、倫理や情念について何か断片的に書くのなら、理性や慎みを欠くことになるでしょう。それは私も認めます。しかし、セネカやエピクテトス、あるいは古人の誰も触れなかった（私は確信を持って断言します）ことについて私が語るのであれば、私が非難されるいわれがどこにあるでしょうか。私は「公的悪」（社会的な厄災）*mala publica* への慰めを探求したのです。私の前に誰がそれをしたでしょうか？ 事実と私の仕事を見てほしいものです。それが私の業績であると認めてもらえるでしょう。（初版序文）<sup>(註14)</sup>

### (3) 第2版序文

第2版序文は、Lipsius の『恒心論』への同時代人による批判をうかがわせる。最大の批判は信仰心に欠けているというものであった。『恒心論』は「如何に恒心を以て現前する不幸を耐えるか」を主題にするが、批判者からすれば、それは信仰心があれば足りる、あるいは『聖書』と神学から汲めば足りるものであり、ことさら異教徒の哲学を持ち出すべき必要はないというものであった。Lipsius はこのような批判が出るであろうと予想していたし、それに対する反論も準備していた。まず、聖アウグスティヌスを引き合いに出し、哲学をキリスト教のために使うことの正当性を主張する。

Augustinus の忠告は、哲学者によって書かれたものを選別し、「よいものだけを不正な所持者から切り離し

で、我々の用途に利用せよ」ということであるのを私は知っています。私はこの忠告に従おうとしたのです。それなのに私が罪を犯したと言うのですか？（第2版序文）<sup>(註15)</sup>

戦争が指揮官だけではできず兵士が必要なように、あるいは家を建てるのに建築家（神学者）が指揮を取るとしても、職人（哲学者）がいなければ不可能ではないか、と反論する。

ですから私は哲学者の役を演じます、しかしそれはキリスト教徒の哲学者なのです。言葉尻をとらえて批判して何になるでしょう。それらがどんな言葉で書かれているかでなく、どういう意味かを見るべきです。私のこの書が、有用であるかどうかだけでなく、正しいかどうかを検討してください。（第2版序文）<sup>(註16)</sup>

神学者の批判が集中したのは、ストア主義的な「正しき理性」*recta Ratio*と「宿命」*Fatum*に関する部分であったことがこの序文から分るが、これについては本文の分析において触れる。自負心に溢れた *Lipsius* の上の言葉の根本には、宗教的対立で錯乱した時代に関する彼の深刻な時代認識がある。

また、敢えて申し上げますが、私は今の時代に満足していません。なぜなら、宗教が今以上に獐猛であったことも、信仰心が今以上に不毛であったこともなかったからです。いたる所で、どれほど対立があるでしょう？どれほど論争があるでしょう？（第2版序文）<sup>(註17)</sup>

## 【『恒心論』のテーマ】

『恒心論』本文は第1巻が22章、第2巻が27章より成る。全巻を通して、若き *Lipsius* と年長の友人 *Langius* (*Liège* の聖堂参事会員 *Charles de / Karel de / Langhe* : 1521–1573) との対話の形をとる。若き *Lipsius* が問題や反論を提起する役割をつとめ、老練な *Langius* がそのストア主義哲学に関する学識に従いそれに答える。*Langius* が著者 *Lipsius* その人であることは言うまでもない。

### (1) 【亡命について】

『恒心論』の舞台は *Langius* が実際に住んでいた *Liège* に設定されている。若き *Lipsius* は内戦状態に陥った祖国ベルギーの混乱を逃れて、ウィーンに逃避して行く途中なのだ *Langius* に告白する。*Langius* は「苦悩を逃避しようとして、場所を変えるだけでは、精神的苦悩は減りはしないし、ましてなくなりはない」と諭す。ここに話題になっているのは、ストア主義の「世界市民論」に由来する「追放、亡命」のテーマである<sup>(註18)</sup>。ストア主義の思想の中で、このテーマはキリスト教思想との調和が比較的容易なものである。すなわち、全ての人間が属する「世界国家」というストア主義の概念は、キリスト教の「神の国」へと容易に移行できるからである。

数年前、私は祖国の騒乱を逃れてオーストリアのウィーンに行く途中、脇道に逸れて、神のお導きもあつたのだろうが、*Liège* の町に行った。この町は旅路から遠くはないし、そこには何人か友人があつて、私は礼儀上も情愛からも、彼らに挨拶をすべきだと考えたのだ。その中に *Charles Langius* がいるが、彼は（私は追従でなく率直に言うのだが）その徳と学識の点で、ベルギーで最高かつ最良の人物である。（第1巻第1章）<sup>(註19)</sup>

私は彼にベルギーの混乱、長官たちと兵士たちの専横、その他多くの事柄を率直に語った。最後に、他の理由の陰に隠していたが、実はそれこそ旅立ちの本当の理由なのだとつけ加えた。「というのも」と私は言った、「このような悪にこれ以上耐えられるほど強靱で堅固な精神の持ち主などいるのでしょうか。あなたもご存

知のとおり、我々は多年にわたり内戦の嵐に翻弄されています。嵐の海さながらに、我々は一度ならず混乱や反乱の暴風に襲われています。私に精神の安寧と安息があるでしょうか。ラッパが、そして甲冑の音が邪魔をします。庭園や田舎に逃れようとしても、兵士や人殺したちが町に押込めます。ですから、Langius 殿、私はこの不運で不幸なベルギー（祖国の霊よ許してくれ）を捨てて、土地を変え、Pelop 一族の名前も事跡も聞こえない、世界のどこか別の場所に移ろうと決意したのです。」（第1巻第1章）<sup>(註20)</sup>

Langius は私の言葉に嘆息をついた。そして言った。「弱き若者よ、なんという軟弱さだ。逃げ出すことに救いを求めるとは、君の精神は何なのだ？君の国が翻弄され苦しんでいることは私も知っている。今日ヨーロッパで苦しんでいない所があるろうか。君は祖国を捨てるというが、真剣に考えたまえ、国を捨てることによって、君は自分を捨てられるだろうか。反対のことが生じないだろうか。どこへ行こうか、その胸の中には、君の苦悩の泉と火種を持っていかないだろうか。」（第1巻第2章）<sup>(註21)</sup>

若き Lipsius が苦しんでいる原因は、内戦のような外的事柄ではない。彼の精神そのものが「臆見、思いなし」Opinio によって曇っているからであり、これを「知恵」Sapientia と「正しき理性」recta Ratio（いずれもストア的概念）によって晴らすべきなのだ Langius は忠告する。

傷ついているのは精神なのだ。全ての外的な愚かさ、絶望あるいは衰弱は、精神がこうして倒れ衰弱しているというただ一つの原因に起因している。主要で至上の部分<sup>(註22)</sup>が王杖を落とし（主導権を失い）、自分の召使（身体）の家来に甘んじるまでに墮落し、卑屈になったのだ。（第1巻第2章）<sup>(註23)</sup>

祖国を出て外国に逃れて行こうとしても無駄である。旅行の如き外的快樂は、魂を助けるふりをして、その実、大いに害するのだ。だから、苦い薬剤に耐えて、情念によって病んだ精神を正しい姿に戻すよう努めるべきだ。情念と戦わずに逃げようとしても無駄である。そのための「薬剤」は、「知恵」と「恒心」Constantia を身につける以外にない。

君が誤って情念に渡してしまい、本来の主人である「理性」への服従を忘れた君の精神を変えたまえ。腐敗した精神から君の絶望が、汚れた精神から君の苦悩が生まれるのだ。君は精神を変えるべきであり、場所を変えるべきではないのだ。君は君自身を別の人間に変えるべきであり、場所を変えるべきではないのだ。（第1巻第3章）<sup>(註24)</sup>

そのためには、歩き易くはないが確かな道があると Langius は若き Lipsius に保証し、励ます。古代の哲学者、とりわけストア派の哲学者が踏み固めた「理性の道」がそれである。

だが君は若い。私の忠告を守れば、踏みとどまるだろう。そして敵である悲しみに対抗し、確固たる足場を築くだろう。なぜなら、君には何よりも「恒心」が必要だからだ。戦いによって勝者となった者はいるが、逃げて勝者となったものは一人もないのだ。（第1巻第3章）<sup>(註25)</sup>

## (2) 「人間の魂：理性と臆見」

『恒心論』第1巻第5章で、Langius は人間の魂を下記のように説明する。これはストア派の理論そのものである。

最初に、人間には魂と身体という二つの部分があることを君は知っているだろう。より高貴な部分は精霊や火を表わす。より低俗な方は大地を表わす。この二つの部分は相互に結合しているが、その調和には軋みがあり、容易に一致することがないが、とりわけ支配と服従の争いになるとそうだ。それというのも、どちらも支配することを欲するし、とりわけそうすべきでない方がそれを欲するからなのだ。大地は火よりも上に

自分を置こうと試みるが、それは天の上に泥を置こうとするに等しい。そこから、人間の中に、対立する（二つの）部分の分裂、動揺、ある種の衝突が発生する。（第1巻第5章）<sup>(註26)</sup>

ストア主義においては、人間の魂は、デカルトの（非延長的）「思惟的実体」のような純粋で均質的なものではなく、多様性を持ち変容しうる「もの（＝物質）」である。魂には上位部分と下位部分があり、上位部分は「（正しき）理性」（recta）ratioが指導するが、下位の汚濁した部分は身体に引きずられ、その結果として魂の中に「臆見・思いなし」opinioが生まれる。「臆見・思いなし」は「理性の偽像または影」であり、これが情念 adfectusを生む。こうして情念が生じ、それに引きずられた魂は「病気」の状態にあり、適切な治療が必要とされた。逆に、魂が「正しき理性」に教導されているとき、その魂は恒心を持つ、あるいは恒心の状態にある。これをいかにして獲得し保つかが『恒心論』のテーマである。

### (3) 「恒心」と4つの基本的「情念」

さて、「恒心」は次のように定義される。

ここで私が恒心 constantia と呼ぶのは、魂の正しく不動の強さで、外的あるいは偶発的なものにより上げ下げされないものである。（第1巻第4章）<sup>(註27)</sup>

「恒心」が定義されると、次の課題はそれを如何に獲得し保つことができるかに移る。そのためには、「恒心」を妨げる原因を解明することが有効であると Langius は続ける。「恒心」を乱すものは、「偽の善」falsa bona、「偽の悪」falsa mala から生み出される「情念」Adfectusである。ここで「偽の」というのは、「人間の内部に存在するのではなく、周辺に存在するに過ぎないもの」であり、その意味で真の「善」、真の「悪」ではなく、「偶然的または外的な何か」を意味する。これもストア主義思想を導入したものである。

我々の内にある「恒心」の砦を襲うものには、偽りの善と偽りの悪の2種類ある。私がこの両者をこう呼ぶのは、それらが我々の内部ではなく周辺に存在するもので、内なる人間すなわち魂を、特に助けも害しもしないからだ。だから私は、事実としては、かつ理性によれば、これらは善もくしは悪であると言わない。私の考えでは、それらは「臆見（思いなし）」Opinioによって、また世間通例の判断においてのみ、善あるいは悪だとされているのだ。「見かけ上の善」に入るものには富、名誉、権威、健康、長寿などがある。「見かけ上の悪」には貧困、飢餓、無力、病気、死がある。これらを一言でまとめれば、偶発的で外的に生ずるものだ。この二本の幹から、我々の中に、人間の全ての生活を妨げ乱す四大情念、「欲望」Cupiditas と「喜び」Gaudium、「恐れ」Metus と「苦しみ」Dolor、が生まれる。そしてこれらのうち、前の2つは想像上の善に関わり、後の2つは想像上の悪に関わる。この4つの情念はいずれも魂を害して乱し、用心しないと魂をその基礎からひっくり返すが、その作用は一樣ではない。というのは、魂の平静と恒心が、あたかも天秤がつりあうようにつり合っている時にこれらの情念が生じると、この正しい均衡が乱されるからだ。前者（「欲望」と「喜び」）は魂を過度に高揚させ、後者（「恐れ」と「苦しみ」）は過度に消沈させることによって。（第1巻第7章）<sup>(註28)</sup>

上の引用部分をキケロの次の一節と比較すれば、呼称に多少の違いはあるが、両者の類似性は明らかである。

彼ら（ストア派）は、情念の部分を次のように考えている。すなわち、それは二種類の「臆見（思いなし）」上の善と二種類の「臆見（思いなし）」上の悪に起因する。つまり4つということになる。善からは「欲望」libidoと

「喜び」*laetitia* が生じる。喜びは現在の善に起因し、欲望は将来の善に起因する。悪からは「恐れ」*metus* と「苦しみ」*aegritudo* が生じる。恐れは将来の悪に起因し、苦しみは現在の悪に起因する。<sup>(註29)</sup>

キケロは、ストア派の恒心は1つではなく、上の四大情念に対するアンチテーゼであり、3種類に分類されていると証言している。さて、この四大情念は「理性に従わない、萎縮した魂の状態」である。これに対して、魂が理性の教導に従っている場合が「恒心」の状態とされるのである。現前する善に対しては「理性的喜び」*Gaudium*、予想される善に対しては「理性的欲望」*Voluntas*、予想される悪に対しては *Cautio* 「理性的恐れ」とよばれる状態となる<sup>(註30)</sup> この3つの魂の状態が「恒心」であるとキケロはいう。ただし、現前する悪に引きずられて魂が変容した「苦しみ」*Ægritudo* の情念に対応する恒心は存在しない。

Lipsius の『恒心論』は「恒心」を分類するというキケロの立場はとらない。Lipsius が継承したのは、セネカの著作、特に『賢者の恒心について』*De Constantia Sapientis*、『魂の平静について』*De Tranquillitate Animi*、『摂理について』*De Providentia* に表明された「恒心」である。当然のことであるが、セネカの「恒心」がそのまま採用されているわけではない。どの点を継承し、どの点を継承しなかったかは、以下必要に応じて触れる。

このように『恒心論』では、情念の定義や分類に関しては、ストア派の理論が採用されているが、さらに、情念の治療が一筋縄ではいかないこと<sup>(註31)</sup>、情念が一旦魂を握ってしまうと、「理性」がその病状を正しく把握し、正常な状態に戻すことがいかに困難であるかを、3つの警戒すべき情念を例に挙げて示そうとする。

その情念とは、「同化・偽装」*Simulatio*、「尊崇」*Pietas*、「同情」*Miseratio* であり、いずれもストア派の議論に由来する。「同化・偽装」を例にとれば、これは「臆見の生んだ情念にとらわれた状態」を、あたかも「自然本性」*natura* に合致した状態であると勘違いさせる情念とされる。たとえば、『恒心論』で若き Lipsius は祖国ベルギーが戦乱に陥っていることに「苦しみ」を感じていると告白する。「だが」、と Langius は問う、「ベルギーの戦争は本当に *mala publica*<sup>(註32)</sup> といえるだろうか？君は、その戦争によって、君の個人的被害を嘆いているのではないか？」そうでないとしても、人間は世界のどこでも暮らしていけるとすれば、ベルギーという狭い土地を祖国と呼んで特別の愛着を抱くことは、理性による判断とはいえ、臆見、思いなしの生む情念に他ならないであろう。また、人が「尊崇」*Pietas* という言葉（これは本来は神および両親を対象とする）を国家を対象として用いて「過度の祖国愛」*amor nimius in patriam* を意味するならば、これも情念と呼ぶべきである。

もし君が人間を全体的に考察するなら、これら全ての祖国とは、無益で空虚な存在だと分るだろう。身体には確かに祖国のような何か認められるが、魂には全く認めることはできない。魂はあの天上の住居から降下してきたのだから、この地球は牢獄のようなものと考えている。天こそが、魂の真の祖国なのだ。(第1巻第7章)<sup>(註33)</sup>

こうして「恒心」の主要な敵である3つの情念について説明があった後で、いよいよ、情念を除去する方策、すなわち「恒心」を獲得する方策が提示される。



#### (4) 【恒心の獲得法：4つの論法による】

「恒心」を獲得し、魂が情念に引きずられないようにするためにはどうすればよいのか。これが『恒心論』の議論の核心である。

この点に関するストア派、とりわけローマ帝政期のストア派の考えは、キケロによれば次の通りである。情念に引きずられている魂は「病気」の状態にある。これには「間違いなく治療法が存在する」<sup>(註34)</sup>。その治療法とは「哲学」、言い換えれば「理性」ratioである。その理由は、身体の必要とする手助けは外部に求める必要があるが、魂の健康は魂自身の事柄であり、その治療法も魂自身の内部に求めなければならないからである。

それゆえ、理性は、よく使われるなら、何が最適であるかを識別するが、放置されるなら、多くの誤謬の中に埋もれることになる。<sup>(註35)</sup>

「恒心」獲得に関しても、『恒心論』はストア派の理論を借りる。四大情念の中で、「見かけ上の善」falsa bonaに起因する「欲望」と「喜び」は、当面の問題ではないとしてとりあえず措き、残る「見かけ上の悪」falsa malaに起因する「苦しみ」と「恐れ」、とりわけ前者について議論が進められる<sup>(註36)</sup>。『恒心論』では、malaが「公的な悪」mala publicaと「私的な悪」mala privataとに分けられる。前者に属するのは戦争、疫病、暴政などであり、後者に属するのは苦悩、貧困、病気、恥辱、死、などである。mala publicaの方が深刻で根深いものであり、悪であると気づかれにくいという特徴をもつ。我々はとりあえずこのmala publicaの本性を理解し、それに動じない魂すなわち「恒心」を持てばよい。そのためには、次の4通りの論法を学び、習得することが必要であるとす。

私は腕試しから真剣勝負に進む。軽くておもちゃのような武器を捨てて真の武器をとる。私は全軍と全兵士を軍規に則り軍旗の下に動員しよう。私はこれを4軍に分ける。第一に、これらのmala publicaが神によって送り込まれ広められたこと、第二には、それらが必然であり運命によること、第三には、我々にとってそれらは有用であること、最後に、それが我々にとって過度に深刻でも新奇でもないことを示すために、私は戦うだろう。もしこの軍勢がそれぞれの持ち場で適切に戦うならば、君の「苦悩」Dolor軍は、私に抵抗し対抗することを敢えてするだろうか。しはすまい。(第1巻第13章)<sup>(註37)</sup>

これを整理すれば次のように言うことができる：

論法① malaは神に課されたものである。

論法② malaは必然性に従う。

論法③ malaは人間を益するものである。

論法④ malaはそれほど深刻なものでも新奇なものでもない。

という4つの論法を習得すれば、(mala privataはいわずもがな)mala publicaでさえ恐れるに足りないことが納得できる。魂が到達するこの域こそ「恒心」である。以下、4つの論法それぞれについて検討する。

##### (4-1) 論法①：malaは神に由来する

まず神の存在が確認される。

君も知るように、永遠の精神というべきものaeterna quaedam mensが存在しており、我々はそれを神Deusと呼んでいる。これが、天球の永続的運行、星辰の不規則な運動、諸元素の交代、要するに天上天下の万物を、

制御し、導き、司っている。(第1巻第13章)<sup>(註38)</sup>

次に、神が存在する以上、*mala* は人間が悪いと「思いなす」だけなのであり、実は「悪」ではなく、「善」なのだということが証明される。万物・万象は、*mala publica* でさえ、神によって与えられたものである以上、「悪」*mala* であるはずがなく、「善」である。それゆえ、人間がそれ（見かけ上の *mala*）に不平を言う理由はなく、そのような態度は「不敬」である。この理が理解されれば、「苦しみ」*dolor* という情念が生じる余地はないということが帰結する。

しかし、ここには一種の論理のすりかえがある。すなわち、ストア派の「神」は、「摂理」*Providentia*、「宿命」*Fatum*、「必然性」*Necessitas* と読み換えることができる絶対的存在であり、Lipsius の『恒心論』はこれをそのまま採用することはできなかった。要約していえば、キリスト教の神と調和した形に変更されている。

ストア主義者に限らずギリシア・ローマの哲学者にとっては、「神」の存在や本質を論じることは自由であった。しかし、16世紀という宗教戦争の時代に、神の存在を議論のテーマにすることは危険な行為であった。そのため、『恒心論』は「神」にかえて「摂理」*Providentia* それ自体について語る。*mala publica* とみなされるものは「摂理」が人々や都市のなかに送り込んだものである。それゆえ、これに不平を鳴らすことは、「摂理」に不平を鳴らすことであり、信仰が足りないとされる。

だから Lipsius 君、神の中には次のものがあるし、これからもあるだろう。それは永続的で注意深い配慮（しかし静謐な配慮）だ。この配慮によって、神はすべてを見通し、調べ、認識する。そして認識したものを、或る不動で我々には分らない経路で、導き、統御するのだ。この配慮こそ、私がここで「摂理」と呼ぶものだ。(第1巻第13章)<sup>(註39)</sup>

ここ（現世）では、「摂理」の指示なしには、何一つ実行されない。「摂理」から、*mala* が人びとや都市の中に送り込まれる。だから、それらの *mala* に、我々が不平を鳴らしたり嘆いたりするのは、信仰が足りないのである。神と戦うのは無謀であり無益である。(第1巻第14章)<sup>(註40)</sup>

#### (4-2) 論法②：*mala* は「必然性」*Necessitas* に従う

森羅万象は「摂理」の定めたもので、「必然性」*Necessitas* の法則に統御されていると『恒心論』では繰り返し強調する。ところで「必然性」が存在するなら「宿命」が存在する。

もし神が存在するなら、「摂理」も存在する。「摂理」が存在するなら、「事物の原理と秩序」*Decretum et Ordo rerum* も存在する。それが存在するなら、事象に確固たる「必然性」*Necessitas* が存在する。[...] 神の全ての命令は、久遠の過去から未来永劫にいたるまで、確実で不動であることも、認めねばなるまい。ここから「必然性」が発し、その「必然性」から（君が嘲笑する）「宿命」*Fatum* が発している。(第1巻第17章)<sup>(註41)</sup>

ここで古代以来の「宿命」*Fatum* に関する論議がとりあげられる。よく知られているように、ストア主義においては全てが「必然性」の連鎖によって統御され、神でさえそれに縛られるとされる。この「必然性」は「宿命」とも呼ばれる。この絶対的強制力をもつストア主義的「宿命」は、多くの問題点をはらんでいた。例えば、「宿命」に縛られる「神」とは如何なる意味を持つのか、人間に「自由意志」は存在しないのか、人間の行為は無意味になるのではないのか、「宿命」の結果に善悪を問うことができるのか等々。これらの難問を回避するため、『恒心論』ではストア主義的「宿命」が

名指しで否定される。著者 Lipsius は、この点については、ストア派とはっきりと一線を画するのだと表明する。

### 【宿命論】

『恒心論』では、「宿命」を「数学的宿命」*Fatum mathematicum*、「自然的宿命」*Fatum naturale*、「暴力的宿命」*Fatum violens*、「真の宿命」*Fatum verum* の4種類に分類する。

「数学的宿命」*Fatum mathematicum* とは「あらゆる行為と事象を、星の力と星座の位置に強く結びつけるもの」<sup>(註42)</sup> であり、すなわち占星術の類である。これは真剣に論じるに足りない愚劣なものであり、このようなものに関わるのは「キリスト教徒の名折れ *pudor Christiani*」である。

「自然的宿命」*Fatum naturale* とは「自然本性的原因（これらは、もしも妨害を受けなければ、自らの力と本性によって、確実に同一の結果を生む）の秩序」と定義され、例えば人間が人間を生むこと、人間が自然死することなどがこれに当る。これは宿命論の核心を突いているものではないがそれほど間違ってもいない。

問題は『恒心論』で「暴力的宿命」*Fatum violens* と呼ばれているもので、これがストア派の宿命を指している。

「暴力的宿命」の提唱者であるストア主義者たち（私はこの派に大きな親近感を抱いていることを隠すつもりはないが）について語ろう。「暴力的宿命」を、セネカは「全ての事物および行為の必然性であり、いかなる力も妨げ得ないもの」と定義する。またクリュシッポスは、「この宇宙を秩序正しく梶取る、霊的な力」と定義する。これらの定義は、もし君が正しくかつ慎重に解釈するなら、道理や真理からそれほど外れてはいない。[...] それらには2つの不敬事項がある。一つは、神を、もう一つは、内的な、我々の意志の行動を、宿命という馬車に繋げたことである。（第1巻第18章）<sup>(註43)</sup>

『恒心論』は、セネカの『摂理について』*De Providentia* の一節を引き、ストア派の「宿命」がいかに絶対的、暴力的であるかを示す。また、ゼノン、クリュシッポス、パナエティウスなども引き合いに出し、ストア派では「宿命」が「摂理」あるいは「神」と同意に用いられているとも指摘し、自分はその立場を採らないとする。こうして、3種類の「宿命」、とりわけストア派の「暴力的宿命」を否定した後で、Lipsius は「真の宿命」*verum Fatum* を次のように定義する。

ここで私が「真の宿命」と呼ぶのは、「摂理」の永遠の決定のことだ。それが事物から取除かれることがあり得ないのは、「摂理」自体が取除かれ得ないのと同断である。[...] 私は「真の宿命」を、かの高名なる Pico とともに、「神の決定に基づく、諸原因の連鎖と秩序」と定義する。あるいは、我々の言葉によって、それより漠然かつ単純に、「可動的事物に適用される摂理の不易の規則で、各事物の秩序、場所、および時を、不可避的に決定するもの」と定義する。（第1章第19章）<sup>(註44)</sup>

ここで重要なポイントは、『恒心論』では「摂理」と「宿命」が原理的に区別され、「摂理」が神の領域に属するものとされる代わりに、「宿命」は事物・事象の領域に確保されることである。これによって、「宿命」を補助する形で人間の「意志」、「行為」が関与する余地が確保されるのである。

『恒心論』は、「真の宿命」は次の4点でストア派の宿命と異なるとする：

- (A) ストア派は神を宿命の下位に置くが、「真の宿命」は神を宿命の上位に置く。
- (B) ストア派は自然本性的原因の連鎖は永劫に続くとするが、「真の宿命」は神による始め（創造）と終り（最後の審判）を認める。
- (C) ストア派は全ての偶然性を排除するが、「真の宿命」は、二次的原因が偶然的であれば偶然性を認める。
- (D) ストア派は宿命が人間の意志をも強制するとするが、「真の宿命」は各人の自由意志と調和させる<sup>(註45)</sup>。

ストア派の「必然性」が人間の自由意志を完全に否定するものだという見解は16世紀には広く普及しており、これがストア派に対する批判の一つの要因となっていた。『恒心論』は上記 (C) の二次原因という概念を導入して人間の自由意志を救うことを企てる。

では宿命とは何か？ それは第一原因であり、二次的・媒介的原因を排除しない。宿命は、確定された秩序に従い、ほとんどの場合に二次的原因を通じて働く。ところで二次的原因の中には君の意志も含まれる。だから君は、君の意志を神が押し付けたり取り去るようなものと考えてはならない。(第1巻第20章)<sup>(註46)</sup>

論法②に関する議論を終えるにあたり、Lipsius はいささか唐突に「宿命論」や「自由意志論」には深入りすべきでないと忠告する。そして、聖アウグスティヌスの名を挙げて、理論から実践への態度の変更を勧めるのである<sup>(註47)</sup>。

だがこれらのことを論じてなんになるのか？ [...] なぜなら、宿命が欲するのは見られることであって探られることではない。信じられることであって認識されることではない。[...] 宿命については、それが存在することを私が十分に知らせるから、君はそれが存在することを知ればよいのだ。それ以外のことは、もし君が知らなくとも、君の咎ではない。(第1巻第21章)<sup>(註48)</sup>

我々は全ての事象が一次原因としての宿命に支配されていること、しかし二次原因としての人間の自由意志（あるいは行為）が無意味でないことを理解すれば足りるというのである。

以上の議論をまとめれば次のようになろう。

事象A（たとえば国家）が事象B（例えば破滅）にいたるのか、あるいは事象C（たとえば隆盛）にいたるのかは、一次的には宿命により定まっている。人間はBになるかCになるかを知る由がない。しかし、知る由がないとはいえ（むしろ知る由がないからこそ）、二次原因としての人間の自由意志とそれに基づく行為は決して無意味ではない。それゆえ、もしC（隆盛）を望むのであれば、それに向って努力すべき理由と意義がある。ここに、我々人間が絶望すべきでない理由があり、言い換えれば「慰め」を見出すことができる。また、この議論は、「もし全てが宿命によるのであれば、人間の行為には何の意味もない」とする、いわゆる「行為無用論」<sup>(註49)</sup>への反論ともなっている。

#### (4-3) 論法③：mala は人間にとって有益である

この論法は「人は艱難 mala に耐えてこそ鍛えられ、賢者に近づく」という形をとって、ストア派の著作に頻出するものであるが、Lipsius の『恒心論』は、これを情念に対抗するための論法の一つとして、戦争の比喩を用いて次のように説明する。

ここで私は、(mala を攻撃するために) 第三軍を立てようと思う。これを指揮するのは「有用性」Utilitas だ。そして、その中には、まさに援軍と呼ぶのがふさわしい軍団があるのだ。もし君が注意して見るなら、強力無比の軍団であることが分るだろう。この軍団は、私には理解できないやり方で、或る懐柔策で人の魂の中に攻め込み、敗者に敗戦を受け入れさせる。それというのも、この軍団は力づくで攻め込むよりは密かに侵入するからだ。強制するのではなく、勧誘するのだ。我々は、必然性に引きずられるより、有用性に導かれることを受け入れるからだ。(第2巻第6章)<sup>(註50)</sup>

ここで再び、mala と見えるものが実は「悪」ではなく、人間にとって「善いもの」bona であることが指摘される。

なぜなら、これらの mala publica は役に立つからだ。そして、我々の内的利益に転じる。悪なのか？ いや本当は善なのだ。もし君がここで臆見のヴェールを脱ぎ捨てて、その起源と目的に目を遣るならば。それらの起源は神からであり、それらの目的は神へなのだ。(第2巻第6章)<sup>(註51)</sup>

『恒心論』では Boethius に数回言及されている。Lipsius が Boethius を読んで影響を受けたことは疑いの余地がない。ここで論じられている論法③に関連して、Boethius の代表作『哲学の慰め』から類似の一節を引いておく。

およそ運命というものは、好ましいものであろうと苦いものであろうと、一つには善人を賞したり鍛えたりするために、一つには悪人を罰したり懲らしめたりするために課せられるものですから、すべてがよいものであり、明らかに、正しいものであるか、有用なものであるかのいずれかなのです。<sup>(註52)</sup>

『恒心論』もこれと同じ論理により、mala は実際には「善」なのであり、有益なのであるから、恐れ苦しむ必要はないと説く。それは、全ての事物・事象の起源と目的を考察すれば分るとする。森羅万象の起源が神にあることは当然である。「神が何か悪を生むことも、神自体が悪であることも、等しくあり得ない」(第2巻第6章)<sup>(註53)</sup> のであるから、起源が「善いもの」であることは問題にする必要がない。では目的についてはどうか。『恒心論』では、一見 mala に見えるものの目的が分類され、分析される。

まず、mala の目的を二つに大別する。一つは「十分確実に理解でき、証明できると思われるもの」、もう一つは「漠然としていて不明瞭に見えるもの」である。前者はさらに3種類に分類される。第1は善人を鍛練すること、第2は過ちを犯した者を懲戒すること、第3は罪人を罰することである。

それというのも、それらの目的の中には、十分確実に理解でき、証明することができると思われるものがあるからだ。また、漠然としていて見たところ不明瞭なものもある。確実なものの中には、次の3つがある。鍛練すること、懲戒すること、罰すること、である。なぜなら、ほとんどの mala の(神による)送り込みは、もし君が注意して見るなら、善人を鍛練し、過ちを犯した者を懲戒し、不敬な者を罰するのだから。それゆえ、これら mala はどれも我々にとって善なのだ。(第2巻第8章)<sup>(註54)</sup>

第1は「鍛練」Exercitatio である。mala は善人を鍛練することを目的とし、それゆえ「悪」ではなく「善」であり有用なものであるとするこの論法は、セネカの著作などを通して当時の人々にも親しいものであった。

説明しよう<sup>(註55)</sup>。しばらくの間、最初の目的（善人の鍛錬）に足を止めよう。我々は、最良の人たちが、個人的に *mala* に苦しめられたり、あるいは悪人と一緒に *mala* に巻き込まれているのを、毎日目の当たりにしている。だが、我々がそれを見て驚くのは、その理由を十分に考えないからだし、その目的に心を向けないからだ。その *mala* の起源（理由）は神の我々への愛であり、憎しみではないのだ。その目的は、我々を害することではなく、我々を益することにあるのだ。なぜなら、神はその実行を、一つのやり方だけでなく、励まし、証明し、範とさせることで後押しするのだ。（第2巻第8章）<sup>(註56)</sup>

第2は「戒め」*Castigatio* である。この場合、*mala* は過ちを犯した者を懲戒し、矯正することを目的とする。これには二通りの有用性があるとす。一つは過ちを犯した当事者を懲らしめ矯正するという「鞭」の役割、もう一つは周囲の人間に同様の過ちを犯させないための見本とする「手綱」の役割である。ここで、「善人」と「悪人」という両極端な存在の中間の存在として、「過ちうる人間」が存在するとし、その矯正という観点が加えられているのは興味深い。古典期のストア主義では、理論的考察において、「賢者」と「愚者」は論議されても、「普通の人間」が論じられることは少ない。

しかし、神は（我々を）寛大に罰し、（正しい状態に）呼び戻す。*mala* を与えるのは、我々がそれに懲戒されて、我々自身に、むしろ神自身に、戻すためである。神が我々から財産を取り上げるのは、我々がそれを贅沢のために使ったからだ。自由を取り上げるのは、我々がそれを放縱のために濫用したからだ。この *mala* というやさしい鞭で、我々の罪をいわば終わらせ、浄化するためなのだ。真にやさしい鞭なのである。（第2巻第9章）<sup>(註57)</sup>

第3は「処罰」、「罰」*Punitio/Poena* である。ここでは *mala* は重大な罪を犯した者、悔悟の可能性のない不敬者を罰することを目的とする。ここでも *mala* は本質的に善いものであることに変わりはない。それが「罰」として悪人に科せられるのは、それにより悪事を排除し、人間社会を健全に持続させるためであるとされる。また、処罰は、罰を受ける当人にとっても善いものである。なぜなら、「絶望的に」*desperate* 悪事に走る悪人は、神に処断されることにより、悪を為すことから解放されるからである。

ところで、私の思うに、「処罰」*Punitio* は悪人を対象としている。しかし処罰自体は悪ではない。というのは、もし君が神をしっかり見るなら、そもそも善いものなのだ。神の永遠かつ不動の法は、人間の過ちが償われるか除かれることを要求する。ところで、浄化され得るものは、「懲戒」*Castigatio* が是正する。浄化され得ないものは、「罰」*Poena* が排除する。もし君が人間に注目するなら、「罰」はやはり善いものだ。暴力的で不敬な者たちが何をしても罰せられずに済むとしたら、人間社会は存立も持続もできない。個人の安全には泥棒や人殺しの処刑が必要だし、社会の安全には多数の人間への厳正な罰が必要なのだ。（第2巻第10章）<sup>(註58)</sup>

### 【神罰への3つの反論】

この神罰に関して、古来から存在している反論が提出され、それら全てを『恒心論』は一つ一つ論駁する。その反論とは、一言で言えば「なぜ神罰は不公平であるのか。それは神の正義に反するのではないか」ということに集約されるが、*Langius* は、論駁に当たり、反論を3種類に分類する。

第1は「悪人放置論」というべきもので、「悪人が罰せられないでいるのはなぜか」という疑問である。この問題はストア派に限らず盛んに議論されてきたものである。ポエティウスの例を引いておく。

しかし我々の悲しみの最大の原因は、万物の善良な支配者が存在するのに、とにかく悪が存在するという  
こと、あるいは罰せられずに見逃されているということにほかなりません。[...] 悪事が横行し栄えているの  
に、徳が報いられないばかりか、悪党に踏みにじられ、その身代わりに罰せられています。全知全能で、善  
のみを欲する神の国に、このようなことが起こりうることは、誰にとっても、いくら驚いても嘆いても足り  
ないのです。<sup>(註59)</sup>

この反論に対して、Langius は神罰必至論で答える。すなわち罰はすぐに与えられないとしても、  
それは罰がないのではなく、神が、ある意図の下に、最も適切な時期を待っているのであり、必ず  
や下されるのだとする。また、神罰にはいろいろな種類があり、それらを総合すれば悪人が罰を逃  
れるすべはないのだと答える。

「神の復讐は悪人を誤って見逃している」と君は言う。本当に見逃しているのか？ そうではない、延期してい  
るのだと私は思う。もし私に多額の貸し金があって、或る債務者には即時返済を求め、別の者には日割り返  
済を認めるとしたら、君は非難するだろうか？ なぜなら、これは私の意志と好みによるのだから。ところで、  
かの偉大な神もこれと同じことをするのだ。神は全ての悪人に罰を与えるが、或る者には即座に罰を科し、  
別の者には延期する。しかし後者には利子の支払いがついているのだ。ここに何の不公平があるだろう？ せ  
いぜいのところ、君が、神の役割に不安を感じ、この執行猶予によって神の何かが傷つくのではないかと心  
配することくらいだ。(第2巻第10章)<sup>(註60)</sup>

さらに、神罰の形は一つではないと Langius は言う。「内的な罰」 Poenae internae、「死後の罰」  
Poenae postumae、「外的な罰」 Poenae externae の3種類がある<sup>(註61)</sup>。

「内的な罰」とは、「魂に関係するもの」で、例えば苦悩、悔悟、恐れ、良心の痛みなどがそれ  
である。「死後の罰」とは、「同じ魂だが、しかし身体から自由で切り離された魂に関係するもの」  
であり、これは、死後に悪人たちを待っている罰である。「外的な罰」とは、「身体に関係し、または  
身体の周辺に関係するもの」で、例えば、貧乏、追放、苦痛、病氣、死などである。神はこれら3  
種類の罰を選び、組み合わせて課すのであるから、悪人が神罰を逃れるすべはないことになる。

「内的な罰」というのは良心に加えられる罰であり、どんな悪人もこれを逃れる術はないし、永続  
する不安、後悔を引き起こす。

ローマの習慣では、十字架に掛けられる者たちが自分の十字架を運んだように、神は全ての悪人たちに、良  
心というこの十字架を課し、その中で悪人たちは、最後の罰を受ける前に、最初の罰を受けるのだ。とこ  
ろで君は、目に見える罰だけが罰だと思えるかね？ 身体が被るものだけが？ そうではないのだ。おしなべて外的  
な罰というものは、長期間にわたり続くものではない。内的な罰の方が苦しいのだ。[...] このいっそう厳し  
い罰を受けながら、悪人たちは、ゆっくりと、最後の死へと導かれる。(第2巻第14章)<sup>(註62)</sup>

なお、「死後の罰」という概念は古典ストア主義的ではない。魂が不死であるか否かについて古典  
期のストア哲学者の見解は必ずしも一致していないが、Lipsius が影響を受けたキケロやセネカによ  
れば、不死ではないとされている<sup>(註63)</sup>。「死後の罰」には例えばボエティウスの影響を認めることが  
できよう。

「肉体が死んでしまえば、魂が罰せられることはないとお考えですか？」 それに対して彼女（「哲学の女神」）  
はこう答えた。「罰せられます。しかも厳罰です。そのあるものは厳しく罰するために、あるものは寛大に浄

化するために行われるのだと、私は考えます。」<sup>(註64)</sup>

ちなみに、『恒心論』第2巻第7章では、病気の治療に関して、毒素を含む薬剤である「テリアカ剤」に言及されており<sup>(註65)</sup>、その直後にボエティウスの言葉が引用されている。これもボエティウスの影響を示すものと言ってよい。

「外的な罰」とは「身体に関係し、または身体の周辺に関係するもの」と定義される。例えば、貧乏、追放、苦痛、病気、死などであり、最も目につきやすいものである。これは単独で加えられる他に、他の罰と一緒に下されることもある。

神罰に関する第2の反論は「善人誤罰論」と呼ぶべきもので、「罪のない者が罰せられることがあるのはなぜか、それは神の正義に反するのではないか」という問題提起である。この問題も多数の哲学者や神学者が扱ってきた普遍的テーマである。たとえばセネカも「しかし、なぜ神は善人に悪が起きるのを許すのか」(*De Providentia* 6)と問う。

しかし同じこの問に対する返答が、セネカと Lipsius では異なる。セネカは賢者はそもそも *mala* を被らないからだと答える。これに対して Lipsius は、人間は誰であれある程度まで罪人である、完全無辜な人間など存在しないと答えるのである。この考え方の中に、キリスト教の「原罪」への配慮を認めるのは容易であろう。

「しかし多くの罪のない無辜の人々が罰を受けています」と君は言う。つまりこれが君の2番目の不満(むしろ私は難癖と言いたい)なのだ。浅はかな若者よ、君はそう言うのだね? 罪のない者たちが罰せられるだろうか? それでは、どこの国に、罪のない住民が見つかるというのかね? 一人の人間にそのようなことがあると言うのは、傲慢というか、むしろ軽率というべきだ。君は民衆や国民が罪を犯さないということを少しも疑っていないのかね? 何という偽善者だろう。我々は誰でも罪を犯すし、また犯してきたことを私は知っている。我々は汚濁の中に生まれ、汚濁の中に生きているのだ。(第2巻第16章)<sup>(註66)</sup>

第3の反論は「罰の転嫁論」と呼ぶべきもので、「罰が罪を犯した本人に課せられずに、他の者に転嫁されることがあるのはなぜか」という疑問である。

転嫁された罰に関して君から出された、正義の女神の3番目の暗雲を、払拭しなければならない。というのは、神は罰を正しく転嫁することはほとんどないし、先祖の罪のために、子孫が不当に罰を受けている、と言う人たちがいるからだ。(第2巻第17章)<sup>(註67)</sup>

この反論に対して『恒心論』は人間と人間的制度の一体性、統一性によって答える。

君は次のことを知るべきだ。すなわち、神は、我々が愚かさや未熟のために分けているものを、結びつける。だから、家族、都市、王国は、何か異なったもの、混成したものと見るべきではなく、自然で統一されたものとみるべきなのだ。(第2巻第17章)<sup>(註68)</sup>

小論の範囲を超える主題であるが、Lipsius は『恒心論』から5年後の1589年に公にする『政治論 6巻』において、一つの国家にはその君主の選択する一つの宗教のみが許されるべきであるとした。『恒心論』のこの箇所では表明された都市や国家の統一性という概念も、Lipsius のこの政治・宗教的



信念を反映している可能性があることを指摘しておきたい。

#### (4-4) 論法④：mala は、それほど深刻なものでも珍しいのでもない

これが「恒心」を獲得するための最後の論法であり、著者 Lipsius の筆が最も自由闊達に振られる部分である。この論法を身につけるためには、理性による方法と比較による方法があるとされる。

理性による方法とは、上記の3つの論法と同じで、「これらの mala がかくまで深刻、重大に見えるのは「臆見（思いなし）」によるということを経験により吟味し、よく納得することである。

これに対して、「比較」Comparationes による方法とは、歴史、古典、文学などの蘊蓄を駆使して古今東西の事例を比較することによって、目前にある mala が特段珍しくもなく深刻でもないことを確認し、納得するというのである。Montaigne の *Essais* に一脈通じる方法といってもよからう。これは既に見た他の3つの論法と性格が異なり、「哲学」の道ではなく、「古典学、文献学」の道を通じて達すべきものである。優れた古典学者であった Lipsius にとって、まさに通いなれた楽しい道である。

私は哲学という険しい山を下り、君を、しばらくの間、文献学の心地よい原に連れて行こう。だがそれ自体は、君には、健康のためでもあり、楽しみのためでもあるのだ。(第2巻第18章)<sup>(註69)</sup>

この後、かなりのページを費やして、多様な mala に関する古今東西の事例が列挙されることになる。ここに古典学者 Lipsius の真骨頂が発揮されていることはいままでもない。しかし、挙げられたそれぞれの事例は多分に誇張されており、論者の関心もそこにはないのでここでは全ては取り上げない。ただ、著者 Lipsius が、「比較」方式が有効である理由として、「人間は自分の不幸が最大のものと思いたがる天性を持つ」と、モラリスト流に指摘していることに注目すべきである。

今の時代が一番不幸だと君は言う。その文句は私には馴染みのものだ。君の祖先も同じことを言ったし、父も言った、子孫も言うだろう。目を無理やりに悲しみに向け、楽しい事柄を忘れさせることは、人間のもって生まれた本性に由来するのだ。(第2巻第20章)<sup>(註70)</sup>

『恒心論』のこの部分の雰囲気を紹介するために、「比較」について1つだけ例を挙げておく。

だが君は慨嘆をやめない。疫病と飢渴をつけ加える。その上、課税と略奪も。君はこれら一つ一つを我々が過去の事例と手短かに比較するのを望むのか？ ベルギー全土で、この5～6年の間に、疫病が何人の人間を連れ去っただろうか。私は、50,000名、あるいは多めにみて100,000名と考える。ところが、疫病は、ダヴィド王治下のユダヤ1国だけで、1日足らずで70,000名を殺した。Gallus 帝と Volusianus 帝の治下では、エチオピアから発生した疫病がローマの全属州を侵し、15年にわたり信じられぬほど猖獗を極めた。私は、どんな時代、どんな土地についても、これ以上ひどい疫病は読んだことがない。だが、Justinianus 帝の治下では、激しさと猛威の点でもっと著しいものがビザンティンとその近郷を襲った。その猛威がどれほどかという、毎日5,000人、時には10,000人を殺したのだ。(第2巻第23章)<sup>(註71)</sup>

疫病以外の mala、地震などの自然的 mala であれ、暴政などの人間的 mala であれ、今話題になっているものよりはるかに深刻で酷いものが過去に存在したことが示される。現前する mala が前代未

聞のものでないことの確認は、悩み苦しむ人間に「恒心」を与えると同時に、「慰め」Solatiumを与えると『恒心論』は説く。

「恒心」を得るには以上の4つの論法を習得すればよい。しかしそれは簡単ではない。何度も繰り返して反芻すること、習慣化することが大切であると指摘して『恒心論』は終わる。

## 【結論】 Lipsius の『恒心論』の特徴

以上 Lipsius の「恒心」に関する議論の分析を試みた。この書に表明された Lipsius の思想について論者の注目する幾つかの点を下記に挙げる。

### (1) 古典期ストア主義の影響

Lipsius の「恒心」や「情念」に関する議論は、基本線として、ローマ帝政期の古典ストア主義思想を直接受け継いでいる。既に述べたように Lipsius は1605年に『セネカ哲学著作集』校訂版を出版するが、1584年の時点において既にセネカの著作に通暁していたであろう。ストア主義思想に批判的な筆を振ったキケロも、ストア主義思想の紹介者として重要であるが、Lipsius はその作品も自家菜籠中のものとして利用している。それに対して、もう一人の重要なストア派哲学者であるエピクテトスは、初版序文において「神の如き」と称えられているが、その影響が強まるのは『恒心論』以後のこととなる。

### (2) 古典期ストア主義の修正

宿命論に関して顕著に現れているように、『恒心論』では幾つかの点に関して古典ローマ期のストア主義思想に重要な変更が加えられている。その変更点は、Lipsius の独創によるよりも、他の思想家を介したものが多。ギリシア・ローマ哲学とキリスト教思想との調停が問われるとき、聖アウグスティヌスを筆頭とする教父哲学をまず挙げなければならない。Lipsius は聖アウグスティヌスとボエティウスの名前を挙げている。前者の『神の国』*De Civitate Dei* のとりわけ第5巻は、摂理・宿命と自由意志の問題を論じており、Lipsius の『恒心論』と深い関連を持つが、Lipsius のアウグスティヌス理解は、1584年の『恒心論』の時点では、それほど深くまで達していないように感じられる。後者の『哲学の慰め』*Philosophiae Consolationis* の特に第4巻および第5巻に関しては、明確な影響が認められる。

### (3) 「慰め」Consolatio について

キリスト教の影響については、幾つかの点を除いて、それほど強いものには感じられない。Lagrée は「慰め」がストア的概念でないとしているが<sup>(註72)</sup>、キケロが Lipsius に似た論法に「慰め」consolatio の言葉を使用している<sup>(註73)</sup> ことなどを考慮すると、必ずしもそう断言はできないと考える。勿論、「慰め」の内容は古典ストア派と Lipsius では異なる。前者は「賢者」に関わり、Lipsius のものは「苦悩する普通の人間」に関わるからである。初版序文に表明された「mala publica への慰めを論じた者は私が最初だ」という Lipsius の自負は、「賢者」という特別の存在を扱う古典ストア派の立場から、「普通人」を扱う新しいストア哲学への移行を反映しているのであろう。

#### (4) ネーデルランドの状況

『恒心論』が書かれた背景としての当時のネーデルランドの状況については、今後の研究課題である。冒頭〔略歴〕の項で触れたように、Lipsius は宗派を異にする都市を渡り歩いた。このため彼には宗教的変節漢という批判が当時からつきまとっていた。Lipsius は教義の違いを気にかける性格ではなかったとも考えられるし、当時のネーデルランドが、強い宗教的圧力を受けずに生活することを許していたとも考えられる（17世紀のデカルトやスピノザが念頭に浮かぶ）。しかし、この点については断言するほどの資料を得ていない。

#### (5) Guillaume Du Vair の思想との比較

Lipsius の思想と Guillaume Du Vair の思想は「新ストア主義」と一括して呼ばれることが通例である。Du Vair が Lipsius の『恒心論』の読者であったことは先行する研究により確定されている。しかし、両者の間には違いも少なくない。ここでは詳しく論じる余裕がなく別稿に譲るが、幾つかポイントを指摘しておく。

- ・ Lipsius は論旨の展開も理論的であるのに対し、Du Vair はそれほど論理的とはいえない。しかし、Du Vair の方がいっそう時代の状況に立脚した迫真性を備えている。
- ・ Lipsius の『恒心論』が共通語であるラテン語で書かれているのに対して、Du Vair のものがフランス語で書かれていることは、二人が対象とした読者層が異なることを反映していよう。前者は全欧州の知識人を対象とし、後者はフランス人の官僚、法曹家を主たる対象としている。
- ・ 該博な知識の点では Lipsius の方が優れている。しかし、表現の迫真性の点から見ると、Du Vair の方に論者は魅力を感じる。
- ・ Lipsius にはセネカの影響が強く、Du Vair にはエピクテトゥスの影響が強く感じられる。
- ・ Lipsius は祖国ベルギーを語るが「国民意識」はそれほど強くない。これに対して Du Vair のフランス人としての国民意識すわなちガリカニズムが非常に強烈である。

いずれにしても、稿を改めて両者の詳細な比較を試みたいと思っている。

#### 注

- (1) この項目については主に次の著作を参考にした：Émile Amiel, *Un Publiciste du XVI<sup>me</sup> siècle, Juste-Lipse*, Paris, 1884 ; Lucien Du Bois, *Traité de la Constance*, Bruxelles et Leipzig, 1873 ; Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse – La restauration du stoïcisme*, Paris, 1994
- (2) 誕生日については8日説、15日説もあり確定していない。
- (3) ネーデルランドは15世紀末からハプスブルク帝国の支配下にあった。1572年にはスペイン国王フェリペ II 世に任命された総督 Alba 公の専制政治に対して反乱が生じ、内戦状態になった。
- (4) これ以降、Lipsius には宗教的変節漢という悪評がついて回ることになるが、これが「改宗」の第1回目である。皮肉屋の Pierre Bayle はその『歴史的批評的辞典』で、Lipsius を16世紀最大の古典学者と評価しながらも、その宗教的無節操ぶりと下手なラテン語を揶揄している。
- (5) Lagrée によれば、聖職者規律に関する宗教的対立（カルヴィニストの司祭 Lambert Daneau が Genève 教会の厳格な宗規を Leiden に持ち込もうとして生じたもの）の調停者の役割さえ任さ

れた。

- (6) L. Annaei Senecae *Philosophi opera quae exstant omnia, a Justo Lipsio emendata et scholiis illustrata*. Antverpiae, ex officina Plantiana, apud J. Moretum, 1605.
- (7) この時期の日付に関し異説が存在するのは、ユリウス暦からグレゴリウス暦への変更の実施が各国によって異なっていたという事情がある可能性があるが、詳細は不明である。改暦に関する教皇令は、1582年10月4日をユリウス暦の最終日とし、翌5日を（10日飛ばして）新暦の10月15日とせよとのものであった。フランスがこの教皇令を実施したのは2ヶ月遅れ、12月9日の翌日を20日とした。フランドルでは同年12月21日の翌日を1583年1月1日とし、クリスマスが飛ばされるという事態が生じた。(D. E. ダンカン『暦を作った人々』松浦俊輔訳、河出書房新社、1998年参照)
- (8) ラテン語原文と仏訳。テキストの前に編集者 Du Bois による詳しい解説がある。
- (9) 17世紀の改訂版の写真版。初版のギリシア語引用文がラテン語に翻訳されている。写真版のため、判読困難な箇所がある。
- (10) ラテン語原文とドイツ語訳。献辞と序文を欠く。誤植が散見される。
- (11) 選択された章のラテン語原文とフランス語訳。Lipsius に関する優れた研究書であるが、テキストとしては一部しか利用できない。
- (12) 初版序文、テキスト① p.114。以下、テキストについては、煩雑を避けて、重大な異同がないかぎり①のページのみを示す。
- (13) テキスト① p.114
- (14) テキスト① p.116
- (15) テキスト① p.122
- (16) テキスト① p.124
- (17) テキスト① p.126
- (18) 一つだけ例を挙げる。「例えばソクラテスは、どの国に属していると主張するかと尋ねられたとき、『世界に属する』と答えた。というのも、彼は自分が全世界の住民であり市民であると考えていたからだ。」 Cicero, *Tusculanae Disputationes* 5-108
- (19) テキスト① p.130
- (20) テキスト① p.132
- (21) テキスト① p.136
- (22) この表現はストア派の用語「魂の主導的部分」hēgemonikon に由来する。
- (23) テキスト① p.138
- (24) テキスト① p.144
- (25) テキスト① p.146
- (26) テキスト① p.152
- (27) CONSTANTIAM hic appello, RECTUM ET IMMOTUM ANIMI ROBUR, NON ELATI EXTERNIS AUT FORTUITIS, NON DEPRESSI. : テキスト① p.148
- (28) テキスト① p.164
- (29) Cicero, *Tusculanae Disputationes* 4-6. キケロは、アカデメイア派を自称し、ストア主義には批判的であるが、「情念については、ゼノンの定義が用いるのが正しいと私は思う」*Tusculanae Disputationes* 4-21としている。
- (30) gaudium, voluntas, cautio の3語には、それぞれ単独の訳語があてられるべきであるが、上記の

引用文からも分るとおり、Lipsius と Cicero で同じ用語 (gaudium) が逆の意味に用いられている。そのためここでは仮に「理性的…」と訳しておく。

- (31) キケロは「魂の惑乱にはそれぞれ異なる治療法がある。全ての苦悩が同一の方法（理性）で癒されるのではない。」 *Tusculanae Disputationes* 4-27としている。
- (32) mala publica の訳語については、文脈により「公的悪」、「社会的厄災」など幾つかが適合するだろうが、異なる訳語では原語が同じであることが判然としない。そのため、本論では mala publica で一貫する。
- (33) テキスト① p.198
- (34) Est quaedam medicina certe. : Cicero, *Tusculanae Disputationes* 4-27
- (35) Cicero, *Tusculanae Disputationes* 4-27
- (36) Guillaume Du Vair は「まだ到来せぬ悪」に由来する情念「恐れ」 metus を重視する。
- (37) テキスト① p.204-206
- (38) テキスト① p.208
- (39) Est igitur in deo, Lipsi, fuit, erit, PERVIGIL ILLA ET PERPES CURA ( sed cura tamen secura ) QUARES OMNES INSPICIT, ADIT, COGNOSCIT : ET COGNITAS IMMOTA QUADAM ET IGNOTA NOBIS SERIE DIRIGIT AC GUBERNAT. Id autem est, quod providentiam hic voco. : テキスト① p.210
- (40) テキスト① p.212
- (41) テキスト① p.234
- (42) テキスト① p.238
- (43) テキスト① p.242
- (44) テキスト① p.248-250
- (45) ストア派の全ての哲学者が「必然性」を絶対視して人間の自由意志を認めなかったという Lipsius の解釈は実は正しくない。この点について、例えばアウグスティヌスは正しく理解していた（『神の国』 *De Civitate Dei*, 第5巻、特に第10章）。Lipsius のこの見解はキケロによる可能性が高い。
- (46) テキスト① p.260
- (47) 『恒心論』を出版した後、Lipsius は、聖アウグスティヌスの『神の国』第5巻を通じて、宿命と自由意志の問題を更に深く研究することになる。
- (48) テキスト① p.266
- (49) 「この論法は哲学者が『怠け者の論法』と呼んでいるもので、これによると、我々は人生において何一つ行動しなくなるだろう。それは例えば次のような論法である。もし君がこの病気から快復することが宿命で決まっているならば、君は医者にかかろうとかかるまいと快復するだろう。また、もしこの病気から快復しないことが宿命で決まっているならば、医者にかかろうとかかるまいと快復しないだろう。しかも、宿命はそのどちらかである。したがって、医者にかかる意味はないことになる。」 Seneca, *De Fato*, 10
- (50) テキスト① p.310
- (51) テキスト① p.310
- (52) Boethius, *Philosophiae Consolationis*, 4-7。
- (53) テキスト① p.312
- (54) テキスト① p.324

- (55) 原文 Non ut illustrem をテキスト③によって Nam ut illustrem と読む。
- (56) テキスト① p.324
- (57) テキスト① p.330-332
- (58) テキスト① p.336
- (59) Boethius, *Philosophiae Consolationis*, 4-1.
- (60) テキスト① p.356-358
- (61) ここでも 3 種類に分類されているが、ストア派は好んで 3 分割を用いた。
- (62) テキスト① p.366
- (63) Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 1-77 ; Seneca, *Epistulae* 57-7などを参照。
- (64) Boethius, *Philosophiae Consolationis*, 4-4.
- (65) 「神は、悪から善を引き出し、破滅のために案出されたものを救済に転ずることができるが、これ以上に知恵のあること、良いことがあろうか。君は、最良の効果を持たせるために、テリアカ剤に毒を混ぜる医師を称賛する。神が同じことをすることを、なぜ君は非難するのか。神は mala に対するこの薬剤に、何らかの人間への毒を加えるが、それによって君を害することはないのだ。なぜなら、神はこの加えられたこの全ての毒を、隠された神の撰理の火によって確実に蒸発させ、消すのだから。」(第 2 巻第 7 章) (テキスト① p.320)。なお、Du Vair も『社会の厄災における恒心と慰め』の同様の文脈で「テリアカ剤」に言及しており、Lipsius の『恒心論』の直接の影響を示す証拠の一つとみなされている。
- (66) テキスト① p.376
- (67) テキスト① p.382
- (68) テキスト① p.384
- (69) テキスト① p.392
- (70) テキスト① p.406
- (71) テキスト① p.420-422
- (72) Jacqueline Lagrée, *La vertu stoïcienne de Constance*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, 1999, p.106
- (73) 例えば *Tusculanae Disputationes* 3-32, 33などを参照。